

dabei nicht ausgeklammert, wie sowohl M.s Deutung von Hegels Transformation der christlichen Dogmen als auch die von ihr beibehaltene Differenzierung der Sphären des objektiven und des absoluten Geistes belegen. Religion ist für und im Anschluss an Hegel nicht nur deshalb interessant, weil sie in einem mehr oder weniger produktiven Verhältnis zum Staat bzw. zur bürgerlichen Gesellschaft steht, sondern vor allem, weil sie etwas über die Wahrheit der Welt und den Ort des Menschen in ihr zu sagen weiß.

Eine Grenze ihrer Arbeit hat M. selbst gewählt: Für ihre systematische Konzeption bildet im Wesentlichen die enzyklopädische Verhältnisbestimmung von Philosophie und christlicher Religion das Raster, nicht das Vorlesungsmanuskript von 1821, das nur zur Erläuterung jenes Rasters herangezogen wird. So bleibt u. a. das Material zur von Hegel so genannten „bestimmten Religion“, also zu den nicht-christlichen Religionen, welches ebenfalls durch das Manuskript zugänglich ist, völlig unberücksichtigt. Diese strategische Auswahl ist legitim, sie hätte allerdings im Titel des Buches reflektiert werden sollen. Wenn man jedoch der Einschätzung von Walter Jaeschke folgt, dass nicht das frühe Manuskript, sondern die durch Nachschriften gut belegte Vorlesung von 1827 die systemadäquate Konzeption von Hegels Religionsphilosophie enthält, wiegt die Beschränkung der Textauswahl weit schwerer. M. könnte diesem Einwand entgegenhalten, dass die Paragraphen zur „geoffenbarten Religion“ in den drei Auflagen der *Enzyklopädie* tatsächlich erstaunlich konstant geblieben sind und Hegel sich offensichtlich nicht veranlasst sah, sie konzeptuell zu verändern. Ihre Arbeit kann daher durchaus als komplementär zu Jaeschkes großer entwicklungsgeschichtlicher Studie *Die Vernunft in der Religion* von 1986 angesehen werden. TH. HANKE

QUANTE, MICHAEL: *Der unversöhnte Marx*. Die Welt in Aufruhr. Münster: mentis 2018. 114 S., ISBN 978-3-95743-120-2 (Hardback); 978-3-95743-765-5 (PDF).

Im Vorwort benennt Quante (= Q.) drei Punkte einer kritischen Zeitdiagnose, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übriglässt. Sein erster Punkt lautet: „Die Welt ist in Aufruhr.“ (11) Als Beleg nennt er hier „Religionskonflikte, Kämpfe um Ressourcen, Kriege oder durch klimatische Veränderungen verursachte Naturkatastrophen und mit ihnen einhergehende Hungersnöte“ (ebd.), die die Menschen aus ihren Heimatländern vertreiben. In diesem Zusammenhang weist er auch darauf hin, dass die Flüchtlingsströme Europa längst erreicht haben und „die bisher in die dritte Welt ausgelagerten Probleme ins Herz der alten Welt sowie in das Bewusstsein auch der bürgerlichen Parteien getragen“ (ebd.) haben. Als weiteren Beleg nennt er die Tatsache, dass der „internationale Finanzsektor [...] nach wie vor Schauplatz eines politisch unkontrollierten Neoliberalismus“ (ebd.) sei, was dazu geführt habe, dass die „dadurch verursachte Krise des Weltfinanzmarkts [...] mittlerweile einige Länder Südeuropas zu Entwicklungsländern innerhalb der Europäischen Union werden“ (ebd.) ließ.

Der zweite Punkt von Q. lautet, dass nicht nur der „Weltmarkt [...] endgültig globalisiert“ sei, sondern dass „auch die mit dem Kapitalismus einhergehenden Krisen [...] sich nicht mehr länger in die Entwicklungsländer abschieben“ (ebd.) ließen. Vielmehr sei „der Angriff auf das im Sozialstaat erreichte Maß an institutionell abgesicherter Humanität und Solidarität in nahezu allen westlichen Ländern in vollem Gange“ (ebd.). Er fügt hinzu: „Begleitet [wird] dieser Prozess von einer individuellen Gesinnung des ‚Geiz ist geil!‘ und privaten Erwartungen an Zinsgewinne, die dem Drehen der neoliberalen Abwärtsspirale weitere Energie zuführen.“ (ebd.)

Der dritte Punkt, auf den Q. verweist, ist die Tatsache, dass „[f]remdenfeindliche und revanchistische Denkfiguren oder Handlungsmuster anstelle von kritischem Bewusstsein, Bildung und Solidarität längst [...] die Deutungshoheit weit über den sprichwörtlichen Dunstkreis der Stammtische [hinaus] gewonnen“ (ebd.) haben. Denn „auf die Krisen und die mit der Globalisierung auf allen Ebenen einhergehenden Herausforderungen reagieren“ seiner Meinung nach „die Bevölkerungen der westlichen Welt gegenwärtig in erschreckendem Ausmaß mit Nationalismus, Ausgrenzung und politisch reaktionären Strategien, die nur Verdrängungen, aber keine Lösungen darstellen“ (11f.). Daher zeige der Kapitalismus „derzeit an vielen Orten der Welt in vielfältigen Formen ungeschminkt sein hässliches Gesicht“ (12).

Deshalb hegt Q. an der Aktualität des Marxschen Denkens keinen Zweifel. Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „selbst liberale und konservative Gazetten“ schon „vor einem Jahrzehnt angesichts der Bankenkrise die Zeit [für] gekommen“ hielten, „sich wieder mit der Marxschen Kritik am Kapitalismus auseinanderzusetzen“ (ebd.). „Vor diesem Hintergrund“, so meint er, werde seiner Publikation, die „den mit dem Kapitalismus und damit auch mit unserer Gegenwart unversöhnten Marx präsentiert, vielleicht eine gewisse Berechtigung zuerkannt“ (ebd.).

Ein „aktualisierender Zugriff auf das Werk von Karl Marx“ wäre nach Q. allerdings mit einer problematischen Verkürzung verbunden, da dies den „Leser um die eigentliche Aktualität“ (12) des Marxschen Denkens bringen würde. Denn der „sozialen Grammatik der kapitalistischen Lebensform stand Karl Marx unversöhnlich gegenüber“ (13). Daher stehe „sein Denken [...] auch unserer Wirklichkeit unversöhnt und kritisch gegenüber“ (ebd.).

Q. bietet im ersten Teil seines Buches einen „Einstieg in die komplexe und vielschichtige Marxsche Theorie“ (13). Die vier kritischen Interventionen, die den zweiten Teil der Publikation bilden und in denen Q. auf bereits veröffentlichte Beiträge zurückgreift sind, wie er betont, „als essayistische Punktbohrungen und Spurensuchen gedacht“ (ebd.). „[Damit] sollen – gleichsam schlaglichtartig – Denkmotive, Grundannahmen und Einsichten identifiziert werden, die dem heutigen Leser eine reflektierte und damit kritische Distanz zur eigenen Lebenswirklichkeit ermöglichen können“ (ebd.).

Seiner Darstellung des Marxschen Denkens „liegen zwei Annahmen zugrunde“ (18), die nicht selbstverständlich sind. Erstens die sogenannte Philosophiethese, die davon ausgeht, „dass sich der Kern des Marxschen Denkens als Philosophie rekonstruieren lässt“ (18), obwohl Marx selbst sein eigenes Denken „als Abkehr von der Philosophie“ verstanden hat, und zweitens die sogenannte Kontinuitätsthese, die davon ausgeht, „dass es im Denken von Marx [...] auf der fundamentalen begrifflichen Ebene eine Kontinuität zentraler philosophischer Thesen und Denkmotive gibt“ (ebd.), obwohl Marx und Engels „in ihren eigenen rückblickenden Selbstdarstellungen die Diskontinuitäten in ihrem Denken wesentlich stärker betont [haben] als die Kontinuitäten“ (ebd.). Beide Annahmen verwendet Q. als Prämissen seiner Publikation, bei der es um den Versuch geht, „die Marxsche Philosophie als eine kritische philosophische Anthropologie zu rekonstruieren, die in der Tradition der Hegelschen Philosophie steht und mit dem Prinzip der menschlichen Anerkennung ein leistungsstarkes evaluatives Prinzip gegenwärtig systematischer Relevanz enthält“ (18).

Was die Wirkung des Marxschen Werkes angeht, so gibt es nach Q. „wohl nur wenige Philosophen, deren Werk mit dem von Karl Marx vergleichbar wäre“ (57). „Nicht nur die allesamt als gescheitert einzustufenden Versuche, auf der Grundlage seiner Theorie eine klassenlose Gesellschaft aufzubauen, in der die Entfremdung des Menschen endgültig überwunden ist“ (ebd.), zählen nach Q. zu dieser Wirkung.

Q. schreibt in diesem Zusammenhang: „Auch die sozialstaatlichen Entwicklungen des 19. und 20. Jahrhunderts, mittels derer die schlimmsten Exzesse eines uneingeschränkten (liberalen oder neo-liberalen) Kapitalismus eingedämmt werden sollen, lassen sich als Reaktion auf die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie verstehen“ (ebd.). „Denn diese Kritik und das praktisch-politische Engagement von Marx gehören“, so Q. weiter, „unbestreitbar zu den wichtigsten Quellen der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung sowie der Sozialdemokratie (zumindest bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein)“ (57 f.).

„Versteht man unter der Wirkung eines philosophischen Werkes dagegen die von ihm ausgehenden fachwissenschaftlichen Denkanstöße sowie seine traditions- und schulbildende Kraft, dann ist es“ nach Q. „schwieriger, die Wirkung des Marxschen Denkens zu bestimmen“ (58). „Neben der biographischen Tatsache, dass Marx der Weg einer akademischen Karriere als Philosoph aufgrund politischer Verfolgungen versperrt war, lassen sich für diese Schwierigkeit drei Gründe“ (ebd.) namhaft machen. Zunächst einmal „sind einige der Marxschen Grundannahmen überaus erfolgreich in unser alltägliches Weltbild eingezogen“ (ebd.). „Dass die realen sozialen Lebensbedingungen unser Handeln und Weltverständnis [nachhaltig] prägen“, ist nach Q. „eine Grundeinsicht von Marx, die heute unbestritten zum Überzeugungshaushalt

der Philosophie, der anderen Wissenschaften und des Common Sense gehört“ (ebd.). „Zweitens haben das antiphilosophische Selbstverständnis von Marx sowie die seinem Denken inhärente Tendenz zu empirischen Gesellschaftswissenschaften und zur Ökonomie dazu geführt, dass sein Werk in anderen Disziplinen als der Philosophie Wirkung entfalten konnte“ (ebd.). „Viele dieser Weiterentwicklungen“, beispielsweise „in der Soziologie, der Ethnologie oder auch der Ökonomie knüpfen an den anti-philosophischen Gestus des Marxschen Selbstverständnisses an und [...] ignorieren dabei die philosophischen Gehalte seines Denkens“ (ebd.). Erschwerend kommt bei einer solchen „Transformation der Marxsche Anspruch, normatives Denken prinzipiell überwunden zu haben, als verstärkender Faktor für eine szientistische oder positivistische Weiterentwicklung hinzu“ (ebd.). „Der dritte und wichtigste Grund für die Schwierigkeiten, eine rein philosophische Wirkung des Marxschen Denkens“ auszumachen, liegt nach Q. darin, dass „seine Theorie im zwanzigsten Jahrhundert zu einer Legitimationstheorie für politische Systeme degeneriert worden ist, die sich selbst als real existierender Sozialismus verstanden haben“ (58f.). In diesem Fall wird „der Marxismus-Leninismus als eine wissenschaftliche Weltanschauung begriffen“ (59). „Man beansprucht [hier] einerseits, die einzig legitime Nachfolgerin bzw. Weiterentwicklung der Marxschen Theorie zu sein. Dabei werden allerdings die genuin philosophischen Züge seiner Theorie [...] durch einen sich selbst als neuen Wissenstyp verstandenden Dialektischen Materialismus ersetzt“ (ebd.). „Andererseits verbindet sich mit dieser Auslegung von Marx der Anspruch auf die Legitimation bestehender diktatorischer Systeme, sodass die Frage der Marxinterpretation zugleich immer auch eine Frage der Parteiraison und der Systemkritik gewesen ist“ (ebd.). Daher vertritt Q. die These, „eine primär an den philosophischen Fragen orientierte Beschäftigung mit Marx [lasse] sich angesichts der mit diesem Autor unerschwellig stets verbundenen Stellungnahme zu den sozialistischen Gesellschaftssystemen bis heute nur schwer realisieren“ (ebd.). In diesem Zusammenhang stellt Q. klar, dass die Weiterentwicklungen des Marxismus, ob sie nun, wie der Eurokommunismus der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts, auf neue politische Umstände reagieren, oder aber auf ein politisches Unbehagen bei europäischen Intellektuellen zurückzuführen sind, „nur zu geringen Teilen einer politischen philosophischen Auseinandersetzung entspringen sind“ (60). Ihm zufolge ergibt sich daher erst heute „die Möglichkeit für eine von parteipolitischen Zwängen unverstellte Sichtung und Bestandsaufnahme der Marxschen Philosophie“ (ebd.). Zumindest spricht nach seiner Meinung „einiges für die Annahme, dass das Marxsche Denken angesichts der gesellschaftlichen und technischen Umbrüche zu Beginn des 21. Jahrhunderts erneut in der Lage sein wird, sein kritisches Potential zu entfalten“ (ebd.).

Abschließend geht Q. in einem Interview näher auf die Frage nach Marx' gesellschaftlicher Aktualität ein. Ein Problem, das er bei Hegel, aber auch bei Marx sieht, ist deren „geschichtsphilosophisch[e] Hintergrundtheorie, die mit der Kategorie des begrifflichen und normativen Fortschritts arbeitet“ (105). Ein solches Fortschrittsdenken wollen wir zwar an vielen Stellen nicht einfach über Bord werfen, andernfalls ließen sich nämlich „reaktionäre gesellschaftliche Prozesse oder Ordnungsvorstellungen“ (ebd.) nicht mehr kritisch hinterfragen. Doch die Hoffnung, aus der reinen Theorie heraus zeigen zu können, „dass der Fortschritt begrifflich oder gar politisch-revolutionär garantiert ist“ wird nach Q. „keine geschichtsphilosophische Überlegung des 21. Jahrhunderts mittragen können“ (ebd.). Für Q. steht Marx' Denken daher „an der Umbruchstelle von ungeheurem Fortschrittsoptimismus und dem Misstrauen gegenüber dem idealistischen philosophischen Programm, alles in einer Gesamtperspektive totalisierter Vernunft versöhnen zu können“ (ebd.). Er fügt hinzu: „In den Texten von Marx ist mal das optimistische Fortschrittsmotiv stärker ausgeprägt, mal dominiert dort eher das kritische Motiv“ (ebd.). Das macht es nach Q. zum einen spannend, Marx zu lesen, aber es verhindert zugleich, „sein Denken als Rezeptbuch zu verstehen, dem man fertige Lösungen einfach entnehmen könnte“ (ebd.).

Das wirft bei Michael Hesse, dem Interviewpartner von Q., die Frage auf, wovon man den Fortschrittsgedanken denn sonst abhängig machen könne. Stützt man ihn nämlich auf die Erfahrungswelt, spielt hier direkt „die Kontingenz, das Zufällige, mit

hinein“ (105). Q. sieht hierin kein Problem, er stellt vielmehr klar: „Es ist eine zentrale Annahme meines Philosophierens, dass wir Kontingenz aushalten müssen“ (ebd.). Freilich dürften wir daraus nicht die falschen Schlüsse ziehen, „alles sei beliebig oder gleichermaßen absurd“ (ebd.). Die Aufgabe von endlichen autonomen Subjekten bestehe vielmehr darin, „Kontingenz zu erfassen, sie einzudämmen und dabei gleichzeitig zu ertragen“ (106). Empirie als Basis muss dabei auch „lebensweltlich-biographische Erfahrungen einschließen“ (ebd.). Zur Erläuterung fügt Q. hinzu: „Es geht auch um unsere geschichtlich-sozialen Erfahrungen und nicht nur um die naturwissenschaftlich generierten Daten“ (ebd.). Zu den zentralen Einsichten von Hegel und Marx gehöre es, dass auch unser naturwissenschaftliches Wissen „sozial geprägt und auf praktische Interessen ausgelegt“ (ebd.) ist. „In diesem weiten Sinn von Erfahrung“, so Q., „machen wir individuelle, kulturelle und soziale Erfahrungen, gegenwärtig zum Beispiel mit veränderten und sich verändernden sozialen Institutionen“ (ebd.). Denn man könne in der Politischen Philosophie oder Sozialphilosophie nicht „unabhängig von den empirischen Daten ermitteln, welche Arrangements zu einem gelingenden guten Leben, in dem Autonomie und soziale Absicherung, soziale Teilhabe und Privatheit möglich sind, beitragen“ (ebd.). Hier handle es sich um Fragen, die „Philosophen nicht alleine beantworten können“ (ebd.). Aber andere Gesellschaftswissenschaften können solche Fragen „ohne Philosophie ebenfalls nicht allein beantworten“ (ebd.). Wir müssen nach Q. also interdisziplinär arbeiten. Das ist in seinen Augen neben dessen „anthropologisch fundierter Ethik das zweite [...] Moderne an Marx“ (ebd.).

Wichtig für das Philosophieverständnis ist nach Q. auch die Antwort auf die Frage, wie das Instrumentarium des Denkens näher zu bestimmen ist. Denn man kann dieses Instrumentarium im Denken verorten oder in der Beobachtung. Hegel hat die Opposition „entweder apriori oder empirisch“ freilich „für eine schlecht formulierte Alternative gehalten“ (107). Denn die Dinge sind ihm zufolge „immer schon ineinander verweben“ (ebd.). Er ist der Meinung, man könne „nur nachträglich auseinanderlegen, welche Elemente begrifflich sind und welche eher aus der Erfahrung stammen“ (ebd.). Man müsse „diesen Dualismus philosophisch auflösen und beides, Begriffe und Erfahrungen, als Aspekte eines Gesamtnetzes, die zu verschiedenen Zwecken verschiedenes leisten, begreifen“ (ebd.). Marx ist dem Hegelschen Procedere „in seinem Hauptwerk *Das Kapital* kompromisslos und bis zuletzt gefolgt“ (ebd.). Daraus ergibt sich für Q. die Schlussfolgerung: „Wer heute über soziale Gerechtigkeit schreiben will, ohne empirische Forschungsergebnisse zur Kenntnis zu nehmen, kann keine kritische Sozialphilosophie betreiben wie sie Marx vorschwebte“ (ebd.). Gleiches gilt auch „für die Medizinethik und andere sogenannte ‚angewandte‘ Teildisziplinen der Philosophie“ (ebd.). Allerdings hält er daran fest, dass die Philosophie ein „normatives Geschäft“ (ebd.) bleibe und fügt erklärend hinzu: „Ich bezeichne ihre Perspektive als hermeneutisch-kritisch und ihr Ziel als orientierend“ (ebd.). Hier wird eine Differenz zu Marx deutlich, der sich in seiner Selbstdeutung von der Philosophie überhaupt abwendet, weil er darunter nur eine für ihn inakzeptable „rein idealistische“ Philosophie verstehen kann bzw. eine für ihn ebenso inakzeptable „abstrakt moralische Philosophie, welche die empirischen Erfahrungen oder auch die naturwissenschaftlichen Fakten nicht in sich aufnimmt“ (108).

H.-L. OLLIG SJ

BOUREL, DOMINIQUE: *Martin Buber*. Was es heißt, ein Mensch zu sein. Biografie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017. 971 S., ISBN 978-3-579-08537-1 (Hardback); 978-3-641-20056-5 (EPUB).

Martin Buber war eine höchst bedeutende Gestalt im hinter uns liegenden Jahrhundert. Er wurde im Februar 1878 in Wien geboren und starb im Juni 1965 in Jerusalem. In den mehr als acht Jahrzehnten, die ihm zu leben geschenkt waren, hat er sehr viel erlebt und sehr viel geleistet. Er war und ist bekannt als ein Mann, der im Judentum verwurzelt und gleichzeitig über die Grenzen hinweg in viele Richtungen aufmerksam und wirksam war. Er hat in einer durch gewaltige Umbrüche und Herausforderungen geprägten Zeit gelebt. Diese Umwälzungen hat er an vielen Orten, an die ihn seine Reisen führten, und in zahlreichen Begegnungen mit Menschen unmittelbar wahrgenommen.